Sacra Pagina: Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica,
ed. J. Coppens, A. Descamps et É. Massaux (BEThL 12-13),
Paris: Gabalda / Gembloux: Duculot,1959, II, 121-149.

Salvador Muñoz Iglesias

EL EVANGELIO DE LA INFANCIA EN S. MATEO

Quizá el mayor acierto de la reciente obra de Laurentin sobre los dos primeros capítulos del Evangelio de San Lucas [1] sea el título y la intención: Estructura literaria y teología de Lucas, I-II. Si la meta última del exegeta es descubrir el pensamiento teológico del autor inspirado, el punto de partida tiene que ser la estructura literaria de su medio de expresión. La intención de un escritor sólo puede ser alcanzada a través del género literario que empleó.

Las señales de artificio que en los dos Evangelios de la Infancia descubrimos, nos hacen pensar en un procedimiento literario algo más complicado que la simple descripción objetiva de unos hechos. Pero un juicio sintético sobre el carácter de una obra literaria supone el análisis previo de cada uno de los motivos que en ella se manejan.

Mucho se ha escrito, sobre todo en el campo de la crítica independiente, acerca de los distintos motivos literarios que se encuentran, — o se cree encontrar, — en los Evangelios de la Infancia. Una corriente, — hoy ya, en gran parte, superada, — buscaba antecedentes de estos motivos en las literaturas extrabíblicas. De ella nos hemos ocupado en un reciente estudio [2]. Para otros, en cambio, la fuente de inspiración literaria de nuestros Evangelistas brota en el mismo suelo de la gloriosa y secular literatura hebrea. El agua llega hasta ellos por diversos canales que, en su largo recorrido, aumentaron sensiblemente el caudal de su corriente con nuevas tomas de agua de la vena original y con las filtraciones y escurriduras del riego del propio campo.

En un estudio anterior sobre *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos* [3], hemos tratado de seguir

1. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris, 1957.
2. S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes*, en *Estudios Bíblicos*, t. 16, 1957, p. 5-36.
3. *Estudios Bíblicos*, t. 16, 1957, p. 329-382.

el hilo retrospectivo de esta corriente a propósito del motivo de la previa anunciación del nacimiento de los grandes personajes bíblicos, que creemos influye literariamente en las anunciaciones de la Infancia y de manera especial en las del tercer Evangelio. Las conclusiones que allí deducíamos podrán ser objeto de accidentales revisiones a la luz de un estudio complexivo de todos los motivos de la Infancia; pero esperamos que sean sustancialmente válidas.

La obligada limitación en el espacio y en el tiempo que justamente la Dirección de este Congreso ha impuesto a nuestras comunicaciones, nos impide someter el análisis que habíamos hecho de todos esos motivos a las doctas observaciones de esta escogida concurrencia, que tan valiosas nos hubieran sido a la hora de aventurar una conclusión final.

Reducimos, por ello, nuestro estudio al Evangelista San Mateo. Analizaremos los siguientes motivos:

1. — Genealogía-ascendencia davídica-nacimiento en Belén.
2. — Preanuncio en sueños del nacimiento y de la misión del héroe.
3. — La degollación de los inocentes.
4. — La estrella de los magos.
5. — La huida a Egipto.
6. — La vuelta a Nazaret.

I. — Principales « motivos » del Evangelio de la Infancia en S. Mateo

1. — *Genealogía — ascendencia davídica — nacimiento en Belén.*

Este primer motivo, — que es común a los dos Evangelistas canónicos de la Infancia, — se resuelve en la afirmación del origen davídico de Jesús. El hecho es afirmado hasta la saciedad y de tres diferentes maneras: por las genealogías, por testimonios explícitos y por el hecho del nacimiento en Belén.

a) La intención apologética de las *genealogías* está clara en Mateo I, 1: *Liber generationis Jesu Christi, filii David, filii Abraham.* En Lucas, que no lo dice expresamente, se deja entender por la coincidencia en David, a pesar de haber seguido otra linea, distinta de la de Mateo, desde José hasta el fundador de la gloriosa dinastía [1]. Indepen-

1. No es proprio de este lugar examinar el problema de la doble genealogía. Sospechamos que son las dos de José, aunque deducida la de *Mt.* por la linea de Salomón y

dientemente de la preocupación inmediata de los Evangelistas, — presentar la generación legal por José o la natural por María, — y sea cual fuere el valor real histórico y apologético de estas listas genealógicas [1], una cosa es cierta y es la única que de momento nos interesa :

---

la de *Lc.* por la de Natán. El autor de la geneología de Lucas parece haber tenido en cuenta la maldición de Jeremías a Jeconías hijo de Joaquim : « No logrará descendiente que le suceda en el trono de David » (*Jer.*, XXII, 30 ; XXXVI, 30). Según esto, no debió introducir ni a Salatiel ni a Zorobabel ; pero la bendición de este último en *Zach.*, VI, 11 ss. le indujo tal vez a ello, aunque dándole distinta ascendencia y descendencia. L. NOLLE, en su artículo *Old Testament Laws of Inheritance and S. Luke's Genealogy of Christ*, en *Scripture*, t. 2, 1947, p. 38-42, aventura la hipótesis de que María, hija única de padre davídico, en virtud de la ley de la herencia en estos casos (*Num.*, XX, XXVII y XXXVI), heredaría la genealogía de su padre que sería la de Lucas.

1. La costumbre judía de conservar las listas genealógicas de cada familia parece un hecho cierto. Véanse en *I Chron.*, I-VIII las interminables listas que dan las ascendencia y descendencia de David y de Saul. Josefo (*Vita*, I) presenta en forma literaria la genealogía de su familia hasta los tiempos de Juan Hircano : Simón-Matías-Matías-José-Matías-Josefo. Por lo que a la familia de David concretamente se refiere, poseemos numerosos testimonios. En *Taanith*, IV, 2 y *Bereschith Rabba*, XCLVIII se refiere que Hillel (50 a. C.) retrotraía su origen hasta David al menos por linea materna, lo cual demostraría la existencia de Registros-genealogías privados. En *Taanith*, IV, 5, entre las familias que deben suministrar leña para los holocaustos, se habla de la casa de David a quien incumbía esta obligación el 20 de Tammuz. De alguna manera tendría que saberse quiénes pertenecían a esta familia.

Nuestras genealogías están calcadas, para el tronco David-Abraham, en *Ruth*, IV, 18-22 (en el mismo orden que *Mt.*), y para Abraham-Adam, en *Gen.*, XI, 12-26 ; V, 7-32.

Sobre los nombres más inmediatos a Cristo, es curioso el testimonio de Julio Africano, quien en su *Carta a Aristides* (EUSEBIO : *H. E.*, I, 7. — *MG*, 20, 96-100) contaba que Herodes mandó destruir por el fuego los registros genealógicos oficiales para que nadie pudiera echarle en cara su origen extranjero. Algunos, no obstante, conservaron su árbol, bien de memoria, bien porque lo transcribieron antes, bien porque lo reconstruyeron después. Entre éstos estaban los parientes del Señor (δεσπόσυνοι) que recorriendo el pais reconstruyeron la genealogía, parte de memoria, parte valiéndose de las crónicas : « Qui e Nazaris et Cochaba Judeae vicis in varias regiones dispersi supradictam generis seriem, ex Ephemeridum libro quam poterant fidelissime exposuerunt. Sive igitur ita res se habeat, sive aliter, pleniorem certe interpretationem, meo quidem judicio aliorumque qui aequi rerum aestimatores esse volunt, nemo facile repererit. Proinde haec nobis sufficiat, tametsi nullo testimonio fulta ; quando nec meliorem aliam nec veriorem proferre possumus. Ceterum quin vera sit Evangelii narratio dubitari non potest. » Estas últimas frases parecen referirse a la concordia de las dos generaciones propuesta por Julio Africano y referida poco antes por Eusebio. De todas formas, sobre el valor del registro reconstruido ya dice bastante la frase εἰς ὅσον ἐξικνοῦντο.

Sobre el carácter simbólico de los números en ambas generaciones, véase la curiosa hipótesis de CHAIM KAPLAN, *The Generation Schemes in Mt.* 1, 1-17 ; *Lk.* 3, 24 s., en *Bibliotheca Sacra*, t. 87, 1930, p. 465-471. Partiendo de los escritos rabínicos que especulan con el número 30 de las generaciones desde Abraham a la ruina del Templo, a base de las fases lunares como símbolo de la suerte de Israel (*Ps.* LXXXIX, 37), sospecha que *Mt.* haya tomado como base, no el número 30, sino el 28 según el cómputo de *Enoch*, LXXIII, 5-6. Las primeras 14 generaciones significarían plenitud y las 14 siguientes deficiencia. En el zenit de ambas plenitudes estarían David y Cristo. El nú-

Mt. y *Lc.* creyeron confirmar con ellas su creencia en el origen davídico de Jesús.

b) Los *testimonios explícitos* sobre la ascendencia davídica son abundantes en ambos Evangelios de la Infancia. En *Mt.*, I, 20 el ángel llama a José « hijo de David ». En *Lc.*, I, 38 José es presentado como « de la casa de David », y de nuevo en II, 4 como « de la casa y de la familia de David ». Zacarías canta al brote de salvación que Dios ha hecho florecer en la casa de David (*Lc.*, I, 69). Y expresamente el ángel anuncia a María que Yahvé dará al hijo que habrá de nacer de ella « el trono de David su padre » (*Lc.*, I, 32).

Poco importa de momento lo que los Evangelistas pensaran de la ascendencia davídica de María [1]. Su creencia en el origen davídico de Cristo aparece claramente afirmada y suficientemente justificada por la ascendencia davídica de su padre legal.

c) Intimamente relacionado con la ascendencia davídica de Cristo está el hecho de su *nacimiento en Belén*. Así la vió el autor del segundo capítulo de Lucas, que explica el viaje de José y María de Nazaret a Belén por la necesidad de empadronarse en la ciudad de su origen [2].

---

mero complexivo de 63 generaciones que en *Mt.* habría entre Adam y Cristo sería igual a 9 semanas, porque la 10ª representa los tiempos del Mesías. Lucas, cuyo número total es de 77 generaciones, habría seguido el cómputo de *II Par.* y *IV Esdr.* que dividen la edad del mundo en 12 tiempos ; siendo 77 = 7 por 11, Cristo señalaría el principio del 12º tiempo.

1. Véase el interesante estudio de J. FISCHER, *Die davidische Abkunft der Mutter Jesu*. Eine biblisch-patristische Untersuchung, en *Weidenauerstudien*, t. 4, 1911, p. 1-115. La tradición es unánime en afirmar el origen davídico de María. Los testimonios aislados que la hacen *también* descendiente levítica no invocan más argumentos que *Lc.*, I, 36 col. I, 5. Es cierto que el autor del *Testamento de los XII Patriarcas* considera ideal un Mesías ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα καὶ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα (*Simeon*, VII, 2 ; Cfr. *Levi*, II, 11 ; *Dan*, V, 10 ; *Gad*, VIII, 1 ; *José*, XIX, 11) ; pero el N. T. no hace la más leve alusión al origen levítico de Jesús ; antes bien, la Epístola a los Hebreos deduce la abolición del sacerdocio levítico del hecho de que Cristo pertenece a la tribu de Judá (*Hebr.*, VII,13 s.). Algunos Santos Padres, como Hipólito, San Efrem y San Agustín, por influjo sin duda del *Testamento de los XII Patriarcas*, conceden que en Cristo se han juntado las dos sangres (de Judá y de Leví) ; pero no dicen que la Virgen fuera hija de sacerdote, cosa que expresamente rechaza San Agustín contra Fausto (*Contra Faust.*, XXXIII, 9).

2. D. VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu*, Strassburg, 1911, p. 35-46, sostiene que el motivo del censo fué introducido por influjo de *Ps.* LXXXVII (LXXXVI), 6, que en la 5ª de las Héxapla se traducía : ἐν ἀπογραφῇ Λαῶν οὗτος γεννηθήσεται ἐκεῖ ; EB. NESTLE, *Die Schatzung in Lukas 2 und Psalm* 87(86), 6, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 11, 1910, p. 87, había propuesto ya esta hipótesis, aduciendo dos escolios publicados por primera vez en la Sixtina (1587), el primero de los cuales había sido descubierto por Field en las Héxapla

El anuncio del los ángeles a los pastores subraya expresamente que el Salvador ha nacido « en la ciudad de David » (*Lc.*, II, 11).

Convendrá notar de paso una curiosa diferencia entre las dos narraciones canónicas de la Infancia. Mientras Mateo, — que presenta a la Sagrada Familia como viviendo de manera estable en Belén [1], — parece sentir la necesidad de explicar por qué se fueron a vivir a Nazaret ; Lucas, en cambio, que los encuentra viviendo en Nazaret antes de la Anunciación, siente la necesidad de explicar cómo el nacimiento de Cristo tuvo lugar en Belén.

Mateo se limita a afirmar el hecho del nacimiento en Belén, que « los príncipes de los sacerdotes y los escribas del pueblo » saben preanunciado por el profeta Miqueas. A la pregunta que Herodes les hace, intrigado por la llegada de los Magos, contestan sin titubear con la cita del profeta.

Se podría preguntar si Mateo, — y antes que él, la primitiva comunidad cristiana, — dedujo « a priori » del texto profético la necesidad de que el Mesías naciera en Belén, o si el hecho histórico los indujo a descubrir la predicción profética. Suele ser un axioma de la crítica independiente que la primitiva comunidad cristiana, para reforzar la validez de sus creencias, inventó una serie de hechos a los cuales se buscó después el argumento confirmatorio de una previa profecía [2]. En nuestro caso, el nacimiento de Cristo en Belén habría sido inventado en base a la creencia cristiana en la mesianidad de Jesús y a la opinión común entre los judíos sobre la ascendencia davídica del Mesías y su consiguiente nacimiento en Belén. Para reforzar este hecho se habría recurrido a la profecía de Miqueas.

Völter llega a afirmar [3] que hubo un primer estadio en que la primitiva comunidad cristiana, no sabiendo qué responder a las objecciones del origen nazaretano y no davídico de Jesús, negó que según las profecías el Christo tuviera que ser hijo de David. A este

---

junto con la famosa versión 5ª. Para Völter, el influjo de este salmo habría sido la razón de que Lucas extendiera al mundo entero lo que sin duda fué un simple censo palestinense.

1. Cuando llegan los magos, la Sagrada Familia aparece establecida en una casa (*Mt.*, II, 11) ; y la primera intención de José, a la vuelta de Egipto, fué establecerse de nuevo allí. Sólo el miedo a Arquelao y un aviso recibido en sueños le decidieron a instalarse en Nazaret (*Mt.*, II, 21-23).

2. Véase la exposición y crítica de esta postura en nuestro estudio *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, en *Estudios Bíblicos*, t. 16, 1957, p. 329-382, especialmente p. 366 s.

3. D. Völter, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu*, Strassburg, 1911, p. 75.

estadio correspondería la redacción del λόγιον relativo al Salmo CIX que recoge la tradición sinóptica (*Mt.*, XXII, 41-46 ; *Mc.*, XII, 35-37 ; *Lc.*, XX, 41-44). En él se atribuye a Jesús haber demostrado a los escribas que el Cristo no podía ser hijo de David, puesto que el Rey Profeta lo llama su Señor.

¿ Qué decir a todo esto ?

Podríamos anticipar el resultado de nuestra investigación en las siguientes proposiciones :

1ª — La comunidad cristiana creyó y afirmó desde el principio la ascendencia davídica de Cristo, y muy probablemente su nacimiento en Belén.

2ª — Esta creencia no parece haber sido impuesta por las opiniones corrientes del judaísmo contemporáneo, que se presentan, en este punto, fluctuantes y poco firmes.

3ª — El soporte viejotestamentario del texto de Miqueas es lógicamente posterior a la creencia y no fué el origen de la misma. Fué, sin embargo, hábilmente esgrimido como *argumentum ad hominem*, porque era el fundamento de la opinión que confirmaron los hechos.

1. — En efecto, la ascendencia davídica de Cristo aparece desde el principio como un hecho inconcuso que se afirma a cada momento y la mayoría de las veces en ocasiones y contextos que no presentan ninguna intención apologética.

Hay una primera serie de testimonios en los Evangelios sinópticos, donde la apelación de *Hijo de David* aparece en boca de los que piden milagros a Cristo o de la turba en general. Con este título lo invocan los ciegos de Jericó (*Mt.*, XX, 30, 31 [IX, 27] ; *Mc.*, X, 47, 48 ; *Lc.*, XVIII, 38, 39) ; la mujer cananea (*Mt.*, XV, 22) ; las turbas el domingo de Ramos (*Mt.*, XXI, 9, 15 ; *Mc.*, XI, 10), y cuando la curación del endemoniado mudo (*Mt.*, XII, 23).

Tanto si se consideran estas aclamaciones rigurosamente históricas, como si suponemos que la primitiva comunidad cristiana proyectó sobre ellas su fé posterior, siempre será verdad que la creencia cristiana en el origen davídico de Cristo es anterior a la puesta por escrito del primer Evangelio sinóptico. Difícilmente se concibe que la catequesis hubiera conservado o puesto en boca de los contemporáneos de Cristo expresiones que lo aclamaran como a Hijo de David, si no hubieran estado plenamente convencidos de que lo había sido y de que se podía comprobar.

Y efectivamente, con anterioridad a la fecha reconocida por la

crítica para la composición del primer evangelio, Pablo afirmaba la ascendencia davídica de Cristo. Antes del año 50, en Antioquía de Pisidia, después de aludir a la promesa hecha por Dios a David, continuaba el Apóstol de las Gentes : « De la descendencia de éste, según la promesa, ha sacado Dios el Salvador para Israel en la persona de Jesús » (*Act.*, XIII, 23). Y, sin que aparezca intención alguna apologética, escribía en la introducción a su carta a los Romanos : « ... nacido de la descendencia de David según la carne » (*Rom.*, I, 3) ; y en la 2ª a Tim. : « Acuérdate que Jesucristo, del linaje de David, resucitó de entre los muertos » (II, 8).

Tan antigua como la fé en la mesianidad de Jesús, se nos presenta la creencia de la primitiva comunidad cristiana en la ascendencia davídica de Cristo. El intento de señalar un estadio previo, en el que la conciencia mesiánica de los primeros cristianos ignorara o prescindiera del origen davídico del Mesías, no encuentra el más leve apoyo en las fuentes. Nuestra primera conclusión se impone con absoluta certeza moral.

En cambio, del nacimiento en Belén no encontramos ninguna afirmación en todo el N. T., fuera de los Evangelios de la Infancia.

El cuarto Evangelio resume así el resultado de la predicación de Jesús en la Fiesta de los Tabernáculos :

> « Y los que de entre la turba oyeron estas palabras, decían :
> — Este es verdaderamente el Profeta.
> Otros decían :
> — Este es el Cristo.
> Mas otros (aquellos) decían :
> — ¿ Acaso viene el Cristo de Galilea ? ¿ No dice la Escritura que de la descendencia de David y del castillo de Belén, de donde era David, ha de venir el Cristo ? » (*Jo.*, VII, 40-42).

Y poco más abajo, a la sensata objección de Nicodemus, responden los Pontífices y Fariseos :

> « ¿ Acaso también tu eres de Galilea ? Investiga y verás que de Galilea no surge profeta » (*Jo.*, VII, 52).

Esta clara dificultad que aquí plantean parte de la turba y los dirigentes del Sanedrín, supone que tanto ellos como sus interlocutores ignoraban el nacimiento de Jesús en Belén. El Evangelista, presentando a Nicodemus y a los entusiastas de Jesús reducidos al silencio, se manifiesta escrupulosamente cuidadoso de la exactitud histórica. Porque, si Nicodemus y los judíos de Jerusalén ignoraban el origen

betlemítico de Cristo, nadie se atreverá a decir que lo ignorara en su tiempo el autor del cuarto Evangelio. El *Evangelium Petri* y San Justino podrían ser aducidos como testigos de esa creencia en la primera mitad del siglo II, si no se quiere dar fe al testimonio de los dos sinópticos.

La escasez de testimonios nos impide afirmar, con la seguridad con que lo hemos hecho de la ascendencia davídica, la antigüedad de la creencia cristiana en el hecho del nacimiento de Cristo en Belén. Pero la antigüedad — prelucana — del Evangelio de la Infancia de Lucas nos autoriza a considerar su testimonio como perteneciente con toda probabilidad a la primera generación cristiana.

2. — Una ojeada a las creencias vulgares de los contemporáneos sobre el origen del Mesías nos convencerá de que ninguna necesidad apologética indujo a los primeros cristianos a inventar la ascendencia davídica de Jesús ni su nacimiento en Belén.

Ya dejamos apuntado más arriba que una corriente del judaismo contemporáneo, representada por el *Libro de los Jubileos* y por el *Testamento de los XII Patriarcas* y que se había ido abriendo camino en los círculos más allegados a la corte asmonea, abrigaba la esperanza de un futuro Mesías descendiente de Leví. La ascendencia davídica del Cristo, con ser la opinión más extendida [1] y la mejor fundada en *II Sam.*, VII, 12 y en *Mich.*, V, 1 ss., no era en manera alguna intangible. Rabbí Aquiba pudo, sin escándalo de nadie, declarar Mesías a Bar Koseba que no era de la familia de David. Y en la literatura qumrámica, recientemente descubierta, las esperanzas mesiánicas se concretan en dos distintos personajes, — el Mesías de Aarón y el Mesías de Israel, — de los cuales el menos importante es este último, cuyo papel se reduce a ser el brazo seglar para la instauración de la Nueva Alianza [2].

1. Véase el texto arriba citado de *Jo.*, VII, 42.

2. « Y no se apartarán de ningún consejo de la Ley por seguir la obstinación de sus corazones, sino que clamarán por las primeras disposiciones que inauguraron los hombres de la Comunidad, dejándose corregir por ellas hasta la venida del Profeta y *los Mesías de Aarón y de Israel* » (*Regla de la Comunidad*, I,10-11). « He aquí el orden a seguir en la sesión de los hombres de renombre invitados y convocados para las deliberaciones comunes, *en el caso que el Mesías se halle presente:* el sacerdote tenga rango de jefe sobre toda la congregación de Israel. Bajo su presidencia tomarán sitio todos los sacerdotes, hijos de Aarón, invitados a la asamblea, hombres de renombre. *Inmediatamente tomará sitio el Mesías de Israel*, y después de él, bajo su presidente, los jefes de millares de Israel... Cuando se hayan reunido para la mesa común o para beber el vino... que nadie alargue la mano antes que el sacerdote... *Inmediatamente después alargará*

Todavía más imprecisa que la fe en la ascendencia davídica del Mesías, es la creencia del judaísmo contemporáneo sobre su nacimiento en Belén.

Generalmente el asunto carece de importancia, puesto que la manifestación del Mesías habrá de tener lugar en su edad madura y por cierto de una manera espectacular. Testigo de esta creencia es el Trifón de los Diálogos de San Justino: «El Cristo, suponiendo que haya nacido y esté en alguna parte, es desconocido y ni siquiera se conoce a sí mismo (como tal) ni tiene poder alguno, hasta que venga Elías a ungirle y a manifestarle a todos» [1].

Una serie de testimonios rabínicos, — incluso aquellos que presentan al Mesías como nacido en Belén, — aseguran que nació el mismo día en que fué destruido el Templo. Otros, para exaltarlo todavía más y fundándose en *Mich.*, V, 1 ss., hablan de su existencia desde el principio del mundo. Prevalece la idea de que estará escondido hasta que Elías lo unja y presente oficialmente. No encontramos ni la más leve alusión a la gloria de su nacimiento, que se reserva toda para el momento de su aparatosa irrupción en la vida pública. Lo más corriente era pensar que se presentaría sin que nadie supiera de dónde venía. Por eso comentan las turbas, desorientadas por la sencilla aparición de Jesús: «Pero éste sabemos de dónde es; mas el Cristo, cuando venga, nadie sabe de dónde viene» (*Jo.*, VII, 27).

Así las cosas, ¿quién nos podrá convencer de que la fe en la mesianidad de Cristo *obligaba a inventar* su ascendencia davídica y su nacimiento en Belén? Si, como parece, la Virgen Santísima llevaba en sus venas algo de sangre levítica, se le pudo atribuir un origen sacerdotal que le hubiera conciliado tal vez las simpatías de un sector muy importante del pensamiento y del pueblo. Y puestos a hacerlo hijo de familia davídica e incluso oriundo de Belén, ¿por qué forzar las cosas para hacerlo nacer en aquellos días, cuando se lo podía presentar como preexistente o al menos como nacido cuando fué destruido el Templo?

Cuando se comparan las fluctuantes creencias del judaismo contemporáneo de Cristo con la postura neta y coherente del Cristianismo, se tiene la impresión de que *sólo obligada por los hechos* pudo la comunidad cristiana llegar a una síntesis de elementos tan dispares. No ha sido la fe la que ha inventado los hechos. Son los hechos los que han

---

la mano hacia el pan el Mesías de Israel...» (*Regla de la Comunidad*, II, 11-22); (traducción de A. G. LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumrán*, Madrid, 1956).

1. S. JUSTINO, *Dial. cum Tryph. judaeo*, c. VIII (*MG*, 6, 493).

dado origen y han impuesto una fe. No es la fe en el mesianismo de Cristo la que ha forzado a inventar unos hechos, como el origen davídico y el nacimiento en Belén, sin los cuales esa creencia se hubiera salvado igual. Son los hechos, — esos hechos concretamente, — los que han dado origen a la fe en un Mesianismo tan distinto del que esperaba la generación judía contemporánea.

3. — De las razones que acabamos de exponer se concluye claramente, según creemos, que el texto de *Mich.*, V, 1 aducido por Mateo a propósito del nacimiento de Cristo en Belén no fué el origen de la creencia. Es lógico, sin embargo, que, puesto el hecho histórico, se emplee, para confirmarlo ante lectores acostumbrados a la lectura de la Biblia y para darle la categoría teológica que le otorga la predicción divina, el soporte de un texto profético.

El alcance del texto de Miqueas es bastante oscuro. En los vv. 11-13 del cap. IV el profeta describe los inútiles proyectos de las naciones contra Sión. A partir del v. 14 y en los primeros del cap. V, Miqueas canta la gloria de la dinastía de David. Se contrapone la fortaleza material de Sión (llamada aquí Bet Gader como en el v. 8 Migdal Eder) a la humilde y pacífica condición de Efrata, de la cual saldría David :

V, 1 : « Mas tu (Belén), Efrata,
el menor entre los clanes de Judá,
de tí me saldrá para ser dominador en Israel,
y sus orígenes desde el principio,
de tiempos antiguos.
V, 2 : Por eso los abandonará Yahvé
hasta que la que ha de dar a luz dé a luz,
y el resto de sus hermanos volverán
a los hijos de Israel. »

Miqueas parece pensar en el clan de Efrata « aliado de Caleb (*I Chron.*, II, 19, 24, 50) e instalado en la región de Belén (*I Sam.*, XVII, 12 ; *Ruth*, I, 2) ; el nombre pasó enseguida a la ciudad (*Gen.*, XXXV, 19 ; XLVIII, 7 ; *Jos.*, XV, 59 ; *Ruth*, IV, 11) de donde surge la glosa del texto » [1]. El profeta parece referirse a los orígenes antiguos de la dinastía davídica.

La tradición rabínica consideraba mesiánico el pasaje. El *Targum* sobre Miqueas traducía así :

1. A. GEORGE, *Michée* (*La sainte Bible de Jérusalem*), Paris, 1952, in h. l.

« Tu, Belén Efrata, pequeña para ser contada entre los millares (ciudades de mil habitantes) de la casa de Judá ; de tí me ha de salir el Mesías, para ejercer el dominio sobre Israel, cuyo nombre es nombrado desde el principio desde los días del siglo. »

Pirké Eliezer, III (2b) cita el texto de Miqueas para probar el origen eterno del Mesías. Está en la linea del Mesías preexistente, a la que aludíamos antes, según la cual el Cristo actualmente, — por los pecados de Israel, — está escondido (en el Paraiso... en Roma... en el Septentrión) hasta el día de su manifestación a Israel.

En esta interpretación de *Mich.*, V se funda, sin duda, la leyenda rabínica de *Echa Rabbati*, I, 16 [1]. A propósito de *Lam.*, I, 16 *(longe factus est a me consolator)*, se acumulan testimonios sobre el nombre que tendrá el Mesías según los rabinos. R. Judan, en nombre de R. Ibo, sostiene que el Mesías se llamará Menahem (מנחם) = Consolador. Y a continuación se recoge esta leyenda :

« Delante de un hombre, el cual araba con una vaca que empezó a bramar, pasó un árabe.

— ¿ Qué eres tú ? — le preguntó éste.

— Soy un judío — respondió aquél.

— Desunce tus bueyes, suelta tu yunta.

— ¿ Por qué ?

— Porque el santuario de los judíos ha sido destruido.

— ¿ De dónde lo sabes tú ?

— Yo lo deduzco del bramido de tu vaca.

Durante esta conversación, bramó la vaca otra vez.

— Unce tu vaca otra vez, engancha tu yunta, porque ha nacido el Salvador de los judíos.

— ¿ Cómo se llama ?

— Menahem.

— ¿ Cómo se llama su padre ?

— Chiskia.

— ¿ Dónde viven ?

— En el Castillo de Arba, en Belén Jehudá.

Después de esto vendió el hombre su buey y su arado y compró en cambio tela corriente para ropa de niños, y anduvo con ella de una ciudad para otra hasta que llegó (a donde quería). Todas las aldeanas le compraban, menos la madre del Niño recién nacido.

— ¿ Por qué no compras tu mis ropas de niño ? — la preguntó.

— Porque sobre mi niño manda un extraño destino.

— ¿ Cuál ?

— En su nacimiento ha sido destruido el Santuario.

El la dijo :

1. Cf. Wünsch, *Der Midrasch Echa Rabbati*, Leipzig, 1881, p. 88.

— Nosotros tenemos confianza en el Señor del mundo, que así como por El ha sido destruido, por El será también de nuevo edificado. Toma, pues, algo de mis ropas de niño; después de algún tiempo volveré a visitarte de nuevo y entonces me pagarás.

Ella tomó alguna cosa de aquellas y se fué para su casa.

Después de algún tiempo pensó el hombre:

— Quiero ir a ver qué hace el niño.

Llegó, pues, donde la madre y la preguntó:

— ¿ Qué hace el Niño ?

— ¿ No te había yo dicho que pesaba sobre él un duro destino ? A las pocas horas vinieron huracanes y se lo llevaron.

— ¿ Y no te dije yo, — continuó el hombre, — que como el Santuario había sido destruido por él, por él será también de nuevo edificado ? »

Semejante es la leyenda recogida en el Tratado *Berachoth* (II, fol. 5) del Talmud Jerosolimitano [1], donde el lugar del nacimiento en Belén no es בירת ערבא sino בירת מלכא = Castillo real.

Lagrange (*Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 221 s.) recoge otra leyenda atribuida a Samuel ben Nakhman, que es un Midráš del Génesis, con Elías como protagonista, y que cita del *Pugio Fidei* de R. Martin, fol. 280 s.

« Elías, — su memoria esté en buen lugar, — se paseaba una vez, el mismo día en que fué destruido el Templo, y oyó una hija de la voz (inspiración inferior al gran soplo del E. S. = voz sobrenatural) que gritaba y le decía:

— El Santo Templo va a ser destruido.

Elías pensó que entonces todo el mundo sería destruido. Se fué y encontró unos hombres que trabajaban y sembraban y les dijo:

— Dios está irritado contra su mundo y ha resuelto destruir su casa y entregar a sus hijos cautivos entre las naciones del mundo, y vosotros ¿ os preocupáis de la vida de una hora ?

Una voz sobrenatural vino sobre él y le dijo:

— Déjalos, porque un Salvador le ha nacido a Israel.

El dijo:

— ¿ Dónde ?

Ella le dijo:

— En Belén de Judá.

El fué y encontró a una mujer sentada a la puerta de su casa, y su hijo manchado en sangre y tendido delante de ella. El la dijo:

— Hija mía, ¿ has dado a luz un niño ?

— Sí.

— ¿ Por qué, pues, está manchado de sangre y tendido ?

— Es una desgracia. El mismo día en que nació, fué destruido el Templo.

1. Puede verse en H. L. STRACK-P. BILLERBECK (in *Mt.*, II, 5), I, p. 83.

— Anímate, hija mía. Seguramente la salvación del mundo vendrá por medio de él.

Y ella enseguida se levantó y comenzó a reanimarse. El la dejó y se fué durante cinco años. Pasados los cinco años, dijo :

— Voy a ver al Salvador de Israel, para saber si es educado a la manera de los reyes o a la manera de los ángeles del ministerio.

Fué y se encontró a la mujer a la puerta de su casa. Y le dijo :

— Hija mía, ¿ cómo está el niño ?

— Rabbí, ¿ no te dije que era una desgracia criarlo, porque había nacido el día en que el Templo fué destruido ? Y no es eso todo. Tiene pies y no anda, ojos y no vé, oidos y no oye, boca y no habla. Vive como una piedra.

Y estando así hablando, sopló sobre él de los cuatro confines del mundo un viento que se lo llevó al gran mar. Elías rasgó sus vestiduras, se arrancó los cabellos y gritó y dijo :

— ¡ La salud de Israel ha perecido !

La voz sobrenatural vino sobre él y le dijo :

— Elías, no es como tu piensas. Durante 400 años morará en el gran mar, durante 80 en el monte ardiente junto a los hijos de Coré, y durante otros 80 a las puertas de Roma, y el resto del tiempo circulará por las grandes ciudades, hasta el momento del fín [1]. »

Como ha observado atinadamente D. Völter [2], la curiosa relación que estas leyendas establecen entre la ruina del Santuario y el nacimiento del Mesías pudiera haber surgido por influjo de *Mich.*, V, 1-3 y IV, 8-10 [3].

Los testimonios aducidos bastan para probar la congruencia de la cita de Miqueas traida por el primer Evangelista en apoyo del hecho histórico del nacimiento de Jesús en Belén.

2. — *Preanuncio en sueños del nacimiento y de la misión del héroe.*

Por tres veces en el Evangelio de la Infancia en San Mateo un ángel se aparece a José en sueños para anunciarle la concepción virginal

1. Es curioso que, tanto los Libros Sagrados (*Gen.*, III, 15 ; *Is.*, VII ; *Mich.*, V) como las leyendas rabínicas sobre el nacimiento del Mesías, generalmente se fijan en su madre, silenciando totalmente al padre (excepto *Echa Rabbati*). M.-J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 223, subraya : « Cependant il serait forcé d'en conclure à une naissance virginale. Le Judaïsme était embarrassé pour nommer le père du Messie ; il était plus facile de laisser dans la pénombre sa mère, dont la généalogie pouvait paraître moins importante ».

2. *Die evangelischen Erzählungen*, p. 6.

3. Aunque más problemática, no deja de ser sugestiva la hipótesis de D. VÖLTER (*ibidem*, p. 2-4), que considera dependientes de *Mich.*, IV, 10 el pasaje de *IV Esdr.*, IX, 26-59 y la 3ª Visión del *Pastor* de Hermas.

(*Mt.*, I, 20) y para intimarle de parte de Dios la huida a Egipto (*Mt.*, II, 13) y la vuelta a tierra de Israel (*Mt.*, II, 19). Sin mención expresa de aparición angélica, los magos son amonestados en sueños para que vuelvan a su tierra por otro camino (*Mt.*, II, 12), y José para que se instale definitivamente en Nazaret (*Mt.*, II, 22).

Dejando aparte ahora el tema general de las apariciones en sueños, así como el de las apariciones en vigila que se dan con igual frecuencia en el Evangelio de la Infancia de Lucas, querríamos subrayar el paralelo del motivo que anuncia el nacimiento por medio de un sueño en S. Mateo con las leyendas midrášicas sobre el nacimiento de Moisés.

El Exodo no conoce ningún anuncio previo del nacimiento de Moisés. Pero la leyenda en torno al glorioso « condottiere » del pueblo de Israel prolificó en sueños anunciadores de su nacimiento: soñó su padre Amram, soñó su hermana Miryam, y soñó incluso el Faraón. Sobre el sueño de este último, que evidentemente se introduce para presentarlo como enemigo personal del futuro héroe aun a costa de dar a su decreto una significación distinta de la que le asigna el texto bíblico, volveremos más adelante, cuando tratemos el motivo de la degollación de los inocentes.

Ya Josefo en sus *Antiquitates Judaicae*, II, 9, 3-4 refiere la tradición del sueño de Amram. Mientras éste, preocupado, oraba,

> « Deus autem illius misertus, ejusque flexus precibus, adstitit ei per quietem, atque illum hortatus est ut de futuris non desperaret... (y le anuncia el nacimiento de Moisés). Puer enim ille, cujus ortus metu sanguinis israelitici foetus perdere in animum induxerunt Aegyptii, tibi nascetur... Hisce illi per visionem patefactis, Amarames experrectus rem omnem indicat Joachebelae, ea enim ipsi uxor erat ».

Independiente, al parecer, de esta tradición es la que hace intermediaria del anuncio a la hermana de Moisés. Esta segunda línea de la leyenda aparece abundantemente representada en la literatura midrášica. Una serie de textos insiste en el carácter profético del anuncio de Miryam (cf. *Ex.*, XV, 20) sin aludir para nada al sueño. Así, la *Crónica de Moisés:*

> « ... el espíritu de Dios descendió sobre Miryam y ella profetizó en su casa: He aquí que un hijo nacerá esta vez a mi padre y a mi madre que librará a los hijos de Israel de la mano de los egipcios. Cuando Amram oyó las palabras de su hija, tomó de nuevo a su esposa de la cual se había separado durante tres años, desde cuando el decreto... ».

Y en *Mekhilta Ex.*, XV, 20:

« Miryam, la profetisa, la hermana de Aaron... Pero, ¿ dónde se encuentra que Miryam haya profetizado ?

Es que ella dijo a su padre : Vos estáis destinado a engendrar un hijo que se levantará para salvar a Israel de manos de los Egipcios. »

Pero en otra serie de testimonios la ilustración profética de Miryam aparece obtenida mediante un sueño. Así en el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del Pseudo-Filón :

« Et profectus est Amram de tribu Levi, et accepit mulierem stirpis suae nomine Jacobe. Et factum est cum acciperet eam, imitati sunt eum ceteri, et acceperunt sibi uxores.

Huic autem erat unus filius et una filia : et nomen eorum Aaron et Maria.

Et spiritus Dei incidit in Mariam nocte, et vidit somnium et enarravit parentibus suis mane dicens : Vidi hac nocte et ecce vir stabat in veste bissina, et dixit mihi : Vade et dic parentibus tuis : Ecce quod nascetur de vobis in aquam projicietur, quoniam per eum aqua siccabitur. Et faciam per eum signa, et salvabo populum meum, et ipse ducatum ejus aget semper.

Et cum enarrasset Maria somnum suum, non crediderunt parentes ejus. [1] »

Y con muy pocas variantes en el *Sefer ha-Zikhronoth:*

« Entonces Amram, de la tribu de Leví, tomó a su mujer Jokhebed, hija de Leví. Y cada uno en el pueblo tomó de nuevo también a su mujer.

Amram tenía un hijo y una hija : Aarón y Miryam.

Y el espíritu de Dios vino sobre Miryam, y ella tuvo un sueño durante la noche. Se lo comunicó a su padre : Yo he visto esta noche un hombre vestido de rojo que me ha dicho : Dí a tu padre y a tu madre : Que lo que nacerá de vosotros por la noche será llevado y arrojado al agua, y que por él serán secadas las aguas. Y por él serán realizados señales y prodigios. El salvará a mi pueblo Israel y será su guía.

Miryam contó su sueño a su padre y a su madre, pero ellos no la creyeron » [2].

Es indudable que algunos de estos testimonios, como por ejemplo el de la *Crónica de Moisés* [3], son muy tardíos. Pero no se puede rechazar la antigüedad, — quizá precristiana, — de las leyendas recogidas en el Pseudo-Filón y sobre todo en Josefo. Sin que se pueda hablar de dependencias literarias y reconociendo las diferencias que aparecen

1. Ps.-Filón, *Liber Antiquitatum Biblicarum*, IX, 9-10. Reproducimos el texto de la edición de Guido Kisch.

2. Fol. 37 b, líneas 32-38 del único ms. de la Bodleiana de Oxford Ms. Heb. d. = 11 (2797 del catálogo).

3. A. Meyer, en la introducción al texto de este Midráš que hace en su obra *Légendes juives apocryphes sur la vie de Moïse*, Paris, 1925, le asigna el siglo X de nuestra Era.

entre los dos relatos, — de Moisés y de Jesús, — es evidente la existencia del mismo motivo [1].

3. — *La matanza de los inocentes.*

Un segundo motivo, común a las infancias de Moisés y de Jesús en San Mateo, es el decreto real de dar muerte a todos los niños de una determinada región con la intención de alcanzar al protagonista del relato. Este motivo común tiene, en los casos que nos ocupan, multitud de circunstancias coincidentes. En ambos relatos :

a) Hay un anuncio que turba la paz del rey y de su corte : En Mateo, la pregunta de los magos (II, 2-3) ; en las leyendas sobre Moisés el sueño del Faraón (*Targum de Jerusalén* y *Crónica de Moisés*) o la predicción de un escriba (Josefo).

b) El rey da un decreto de muerte contra los niños de una determinada región : En Mateo, contra los niños nacidos en Belén durante los dos últimos años (II, 16-18) ; en las leyendas mosaicas, contra todos los niños varones que nacieran de los israelitas en Egipto.

c) Pero el protagonista, en uno y otro caso, se salva por una intervención providencial de Dios.

d) Aunque menos evidente, podría también notarse la coincidencia en otros detalles, como la intervención de magos y escribas, y el papel que juega en todo el asunto una predicción relativa al héroe.

Pero veamos los textos.

El *Targum de Jerusalén* a *Ex.*, I, 15 relata así el sueño del Faraón que motivó el decreto :

---

1. Es frecuente, como hemos visto, en todas estas predicciones el anuncio de la futura misión del héroe, que por lo demás aparece constantemente en las anunciaciones del A. T. (*Gen.*, XVI, 11 ; XVII, 19 ; *I Chron.*, XXII, 9 ; *I Reg.*, XIII, 2 ; *Jud.*, XIII, 5).

En *Mt.*, I, 21 (y en *Lc.*, I, 31) el ángel revela el nombre que se ha de imponer a Jesús. No hemos encontrado rastro de este preanuncio del nombre en las leyendas de Moisés, si bien va equivalentemente incluido en la alusión que se hace a las aguas en varias de ellas.

Algunos testimonios rabínicos, alusivos a esta previa imposición del nombre, parecen limitarse a los textos bíblicos y callan sobre Moisés : « Hay tres que han recibido su nombre de la boca de Dios : Isaac (*Gen.*, XVII, 19), Salomón (*I Chron.*, XXII, 9), Josías (*I Reg.*, XIII, 2). Algunos añaden Ismael entre los pueblos » (*Mekilta Ex.*, XIII, 2 y *Gén. Rabba*, XLV). « Cuatro fueron llamados por sus nombres antes de nacer : Isaac, Ismael, Josías y Salomón » (*p. Berakh.* I, 4ª, 8). Sin embargo, el *Pirqé Rabbi Eliezer*, 32 nombra a Moisés entre los agraciados con este privilegio : « Seis personas han recibido su nombre antes de su nacimiento : Isaac, Ismael, Moisés nuestro Doctor, Salomón, Josías y el nombre del Mesías. »

« Faraón, mientras dormía, tuvo un sueño. Hé aquí que toda la tierra de Egipto estaba puesta en el platillo de una balanza, y un cordero, el hijo de una oveja, en el otro platillo ; y el platillo que llevaba al cordero vencía. Enseguida mandó llamar a todos los *magos* de Egipto y les contó su sueño. Inmediatamente Yamnes y Yimbres, los jefes de los magos, tomaron la palabra y dijeron a Faraón :

— Un hijo va a nacer en la comunidad de Israel, que destruirá todo el Egipto.

Por ello Faraón, rey de Egipto, hizo la siguiente advertencia a las parteras judías ...(y sigue la orden de exterminio). »

La descripción es mucho más barroca en las palabras con que empieza la *Crónica de Moisés:*

« Y sucedió en el año 130 de la bajada de los Israelitas a Egipto y en el 60 después de la muerte de José que Faraón tuvo un sueño : un anciano estaba delante de él y en su mano tenía una balanza ; hizo subir a todos los habitantes de Egipto, hombres, mujeres y niños, en un platillo de la balanza, y puso en el segundo platillo un cordero, y el cordero pesaba más que todos los egipcios. El rey se maravilló y reflexionó en su corazón sobre este prodigio, este gran prodigio, sobre esta gran visión. Entonces Faraón se despertó y he aquí que había sido un sueño. Reunió a todos los sabios y *magos* de Egipto y les contó su sueño. *Todo el pueblo fué presa de un gran temor a causa del sueño,* hasta que llegó delante del rey uno de los príncipes, el cual dijo :

— Esto sueño significa para Egipto una gran desgracia y un terror.

El rey le preguntó :

— ¿ Qué es ello, pues ?

Y él respondió :

— Un niño va a nacer a los hijos de Israel que destruirá a todo Egipto. Mas ahora, mi señor rey, yo pienso darte un buen consejo : Da orden de matar a todo niño que nazca entre los hijos de Israel ; tal vez así no se realizará el sueño.

Estas palabras hallaron gracia a los ojos del Faraón y a los ojos de sus servidores, y el rey de Egipto habló a las parteras de los hebreos... »

Otra versión de la leyenda (el *Midráš Rabbah*) dice que los magos no precisaron si el *Salvador de Israel* había de ser judío o egipcio y que por eso el Faraón mandó matarlos a todos indistintamente. Los egipcios le hicieron ver que no había de ser un connacional, y el decreto quedó reducido a los israelitas.

En cambio Josefo atribuye el decreto del Faraón a la *predicción de un escriba:*

« E *sacrorum scribis quidam* (illi enim periti erant in conjectanda rerum futurarum veritate) nunciat Regi nasciturum illo circiter tempore hebraico sanguine puerum qui nutritus Aegyptiorum quidem dominatum valde deprimeret, israelitas vero extolleret ; virtute etiam fore praecellentissimum

et gloria per omnis aevi memoriam celebrem. *Rex autem perterritus* ex illius sententia mandavit, ut quidquid virilis israelitarum stirpis deinceps nasceretur in fluvium projicientes interimerent...

Sed frustra quis Dei consilio obsistitur, mille licet artes ei obstruendo adhibeat. Nam et puer, de quo sacrorum scriba praemonuerat, elusis regiis insidiatoribus, clam fuit educatus; et qui praedixerat, in istis quae ex illo nato acciderent, verax esse comprobatur [1]. »

Pero el motivo de la matanza de niños, decretada por un rey para librarse de un posible competidor, no es exclusivo de las infancias de Jesús y de Moisés. Lo encontramos en la historia de todos los pueblos y en las leyendas de todas las literaturas. P. Saintyves, en un erudito estudio presentado al « Congrès d'histoire du Christianisme » que se celebró el año 1927 como homenaje a Loisy [2], hace un elenco exhaustivo de estas historias. En un intento de síntesis que le hace subestimar la diferencias, llega a construir un árbol genealógico de la leyenda, encabezado por la historieta de Sargón. Este núcleo original se habría desarrollado en cuatro direcciones distintas:

Grupo *greco-persiano* (Gilgameš, Perseo, Ciro, Gengis Khan): Caracterizado por un oráculo anterior, que amenaza el trono, y determina el intento del rey de procurar por todos los medios hacer perecer al héroe anunciado.

Grupo *greco-romano* (Neleo y Peleo, Rómulo y Remo): La concepción irregular impele a la madre a *exponer* al hijo, que milagrosamente se salva. Este grupo nos parece el heredero más directo de la leyenda de Sargón (concepción irregular-exposición del niño-ausencia de oráculo previo-ningún decreto general de exterminio por parte del Rey).

Grupo *judío-cristiano* (Moisés, Abraham, Jesús, Juan en los Evangelios apócrifos). Sus características son: oráculo anterior, miedo consiguiente del rey, decreto de exterminio colectivo de niños, y salvación portentosa del héroe que a su vez salva a su pueblo.

Grupo *indo-brahmánico* (Karna, Krišna, Savahana, Buda): oráculo previo, miedo del rey, decreto de exterminio (primero contra los miembros de la familia, luego contra toda la comarca).

El problema de estas migraciones de motivos literarios de unos pueblos a otros es inmensamente complicado. No se puede resolver

1. *Antiq. Jud.*, II, 9, 2.

2. P. SAINTYVES, *Le massacre des innocents ou la persécution de l'Enfant prédestiné*, en *Congrès d'histoire du Christianisme*, vol. I, Paris-Amsterdam, 1928, p. 229-272.

con construcciones a priori, por más deslumbrantes y eruditas que luego se presenten.

No nos parece desprovista de todo fundamento la clasificación que hace Saintyves por grupos étnicos. De haber alguna dependencia entre unas y otras historias, ésa sería la más razonable. ¿ Pero se puede afirmar seriamente que el grupo judíocristiano, — si exceptuamos el rasgo de la exposición de Moisés sobre una cestita de mimbres en el río, — tiene algo de común con la leyenda de Sargón ? ¿ Qué semejanza existe, — ni siquiera remota, — entre la infancia canónica de Jesús o las historias apócrifas de Juan y la leyenda sumérica ?

Analicemos más de cerca los diversos elementos constitutivos del pretendido motivo común.

El nacimiento irregular de Sargón induce a su madre a desprenderse de él exponiéndole en un cestito de mimbres sobre las aguas del río. ¿ Hay el más leve indicio de irregularidad en el nacimiento de Abraham, de Moisés, de Jesús o de Juan ? En el estudio que Saintyves hace de las fuentes rituales del tema [1], se atribuye la exposición en las aguas del río a un intento cultual, — mejor diríamos, mágico, — de consultar a la divinidad sobre la sospechosa legitimidad del niño. Es difícil imaginar una intención semejante por parte de nadie en el caso de Moisés. ¿ Y no es una burda manera de escamotear la dificultad, afirmar, como lo hace Saintyves, que si en Cristo no se da, — ni tampoco en Krišna, — es porque el escapar a la matanza se considera ya como una prueba divina en favor de la legitimidad ?

¿ Y dónde aparece, en la leyenda de Sargón, el oráculo anunciador del nacimiento del protagonista, o el decreto general de exterminio, que son sin duda los elementos esenciales del motivo que estamos estudiando ?

Si exceptuamos el tema del expósito, común a la leyenda sumérica y a la narración del Exodo, ningún otro elemento hallamos que legitime el parentesco tan ligeramente establecido entre el relato de la infancia de Sargón y las mencionadas historias y leyendas judíocristianas. No quisiéramos poner en peligro la vida de nuestros relatos sometiéndolos a la prueba de la exposición en el río para averiguar si es legítima la paternidad que Saintyves les asigna.

Por las mismas razones que acabamos de exponer con respecto a Sargón, consideramos inexistente el paralelo de la Infancia de Jesús con el grupo *greco-romano* de las leyendas recogidas por Saintyves,

1. *Op. cit.*, p. 259-266.

que son, como dejamos dicho, las herederas más directas del relato sumérico, aunque más alejadas que éste de la narración del Exodo en el único punto de contacto que era dado apreciar [1].

Las leyendas del grupo *indo-brahmánico* están demasiado lejanas en el espacio y han llegado a nosotros en redacciones demasiado tardías, algunas con tan marcada influencia cristiana que no se puede pensar seriamente en un influjo inverso.

Por último, en el grupo *greco persiano*, que sería histórica y literariamente el más vecino, falta el motivo central del decreto y exterminio colectivo. El rey, avisado por un oráculo, persigue sencillamente al presunto émulo.

El hecho que está a la base de todas estas historias y leyendas es bien simple : Todo hombre que detenta el poder teme ante el anuncio o sospecha de un posible rival e intenta desembarazarse de él. Esto tiene que haber ocurrido repetidas veces en todos los pueblos y en todos los tiempos. Este núcleo central del motivo puede haber sido muchas veces histórico. La sospecha, que hoy surgiría por presentimiento personal o por sugerencia de alguien, en la antigüedad podría provenir de un oráculo, — previo o solicitado *ex professo*, — de un sueño cuya explicación se pedía a los entendidos, de un fenómeno cualquiera atmosférico o astronómico que se interpretaba como de mal agüero, etc. Todos estos elementos, que aparecen en las descripciones antiguas, pueden también haber sido rigurosamente históricos y es lógico que se encuentren repetidos. Las leyendas son en esto tributarias de la historia. La simple presencia de estos motivos en varios relatos no es razón suficiente para negar su historicidad ni para afirmar dependencia literaria de unos respecto a otros.

4. — *El motivo de la estrella.*

La orden de degollación de los inocentes es motivada en S. Mateo por las sospechas que en Herodes levanta la llegada a Jerusalén de unos magos que dicen haber visto en Oriente la estrella del que ha nacido Rey de los Judíos (*Mt.*, II, 2).

---

1. No es de nuestra incumbencia en este lugar explicar la coincidencia de las infancias de Moisés y de Sargón en el detalle de la exposición del niño en un cestito de mimbres sobre el río. El carácter sensiblemente midrášico de buena parte del Exodo nos permitiría admitir sin escrúpulos el plagio literario. No obstante, absolutamente hablando, también pudo haber sido histórico el hecho de la exposición de Moisés : su madre pudo haber sido inducida a ello por el recuerdo de la leyenda de Sargón conservado sin duda entre las tradiciones del clan abrahamítico.

Literariamente esta estrella nada tiene que ver con el motivo de la luz que resplandece en la habitación o lugar donde nace el héroe. No es probable, por tanto, que pueda ponerse en relación con los resplandores que iluminaron la casa donde nació Moisés [1], ni con los 48 aumentos que adquirió la luz del sol el día del nacimiento de Isaac [2], ni menos aún con los fenómenos luminosos que suelen acompañar a las apariciones angélicas y a las teofanías.

La estrella de los magos no es el brillo que despide de sí el recién nacido o que rodea su cuna. Es un signo que lo *anuncia* de lejos. Estamos en la línea de los presagios o augurios.

Como ejemplo de presagios que pudieran haber influido en la redacción de esta historia de los magos, se han aducido principalmente dos pasajes de Suetonio, en los que un fenómeno de carácter astronómico motiva decisiones drásticas contra niños, como en el caso de Herodes.

El primero está tomado del c. XCIV de la *Vita Augusti*, y dice así:

> « Auctor est Julius Marathus, ante paucos quam nasceretur menses, prodigium Romae factum publice, quo denunciabatur regem P. R. naturam parturire, senatum exterritum censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur; eos qui gravidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse ne senatus consultum ad aerarium deferetur. »

El segundo se encuentra en el c. XXXVI de la *Vita Neronis:*

> « Stella crinita, quae summis potestatibus exitium portendere vulgo putatur, per continuas noctes oriri coeperat. Anxius ea de re, ut ex Balbillo astrologo didicit, solere reges talia ostenta caede aliqua illustri expiare... dominatorum liberi urbe pulsi, enectique veneno aut fame; constat quosdam cum paedagogis et capsariis uno prandio pariter necatos, alios diurnum victum prohibitos quaerere. »

Este último pasaje no guarda relación alguna con el nacimiento de ningún héroe. Del primero, —cuyo influjo en el relato de Mateo está totalmente descartado, —ya nos hemos ocupado en otra ocasión [3].

Más cercana al relato evangélico de la estrella de los magos, es la

1. Cf. *Sota*, XII; *Rabbah Ex.*; etc.

2. Cf. *Pesiqtha Rabbathi*, XLII. El dicho se atribuye a R. Chanina b. Leví: « En el día en que nació Isaac, aumentó Dios la luz del sol 48 veces en comparación con su luz normal. »

3. Véase nuestro estudio: *Los Evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes*, en *Estudios Bíblicos*, t. 16, 1957, p. 5-36, especialmente p. 22-28.

leyenda midrášica relativa al nacimiento de Abraham que conocemos en varias redacciones.

Véase ésta primera que recoge Horowitz [1]:

« Cuando nació nuestro padre Abraham, dijeron al rey Nimrod sus astrólogos:

— A Terach le ha nacido un hijo. Adquiérelo y dale por él todo lo que desee.

Nimrod preguntó:

— ¿ Por qué decis esto ?

Ellos respondieron:

— Nosotros hemos visto que, en el día en que él nació, se levantó una estrella y devoró cuatro estrellas en el cielo ; y esto nos quiere significar que éste se adueñará de dos Mundos. »

El intento de Nimrod de deshacerse de Abraham aparece más claro en una leyenda más tardía que Nestle [2] recoge de la « Jewish Encyclopaedia » I, 86 y que Fraenkel [3] asegura no ser anterior al *Séfer hajjâšâr*, del s. XII de nuestra Era, muy influido ya de leyendas árabes:

« En la noche en que él nació, los amigos de Terach entre los que se contaban consejeros y astrólogos de Nimrod, celebraban un convite en su casa, y al marcharse ya tarde por la noche, observaron una estrella que engullía a otras cuatro estrellas procedentes de los cuatro extremos de los cielos. Ellos se apresuraron a avisar a Nimrod.

— De cierto que ha nacido un niño que está destinado a conquistar este mundo y el venidero. Ahora, pues, da a sus padres todo el dinero que te pidan por el niño y mátalo.

Pero Terach, que estaba presente, dijo:

— Vuestra idea me recuerda aquella mula a la que un hombre dijo: Te daré una casa llena de tesoros, si me permites cortarte la cabeza. A lo que la mula replicó: ¡ Tonto que tu eres ! ¿ De qué me servirá a mí el tesoro, si me cortas la cabeza ? Y yo os digo : Si matáis al hijo, ¿ quién va a heredar el dinero que por él deis a sus padres ?

Entonces el resto de los consejeros dijo:

— De tus palabras deducimos que te ha nacido un hijo.

— Sí, — respondió Terach, — me ha nacido un hijo, pero se me ha muerto.

Terach, pues, volvió a su casa y escondió a su hijo en una cueva por tres años ».

---

1. HOROWITZ, *Sammlung kleiner Midraschim*, I, 43 (citado por H. L. STRACK-P. BILLERBECK, I, p. 77).

2. EB. NESTLE, *Zu Mt.* 2, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 8, 1907, p. 74.

3. S. FRAENKEL, *Zu Mt.* 2, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* t. 8, 1907, p. 241.

La imposibilidad de asignar a estas leyendas una fecha anterior a la composición del primer Evangelio resta probabilidad a la hipótesis de una dependencia literaria de Mateo respecto a ellas.

D. Völter, para quien el relato de *Mt.* se funda en la *Vita Augusti* de Suetonio y en la visita de Tirídates a Nerón [1], encuentra asimismo paralelos viejotestamentarios a todo el pasaje de los magos [2]. El motivo de la estrella arrancaría de la profecía de Balaám en *Num.*, XXIV, 17 (« Alzase en Jacob una estrella, surge en Israel un cetro : que quebrantará las dos sienes de Moab, y socavará a los hijos del tumulto »), como lo demuestra la expresión *ἀπὸ ἀνατολῶν* (*Mt.*, II, 1 = *Num.*, XXIII, 7). La luz de esta estrella indicadora del recién nacido Mesías sería un eco de *Is.*, IX, 1, 5 [3]. La adoración de los magos atraidos por la luz de esta estrella estaría basada en *Is.*, LX, 1-3, 5, 6 [4], y en *Ps.* LXXII, 10 s. [5].

En efecto, el motivo mesiánico de la luz que, como tal motivo mesiánico, llena toda la literatura viejotestamentaria tanto canónica como extrabíblica, juega un papel importante en las dos narraciones evangélicas de la Infancia de Cristo. *Pero siempre se identifica con el propio Mesías.*

Concretamente, la estrella de Jacob profetizada por Balaam aparece siempre personificada. No es nunca un fenómeno atmosférico, como en el caso de los magos. Rabbí Aqiba aplicaba el texto de *Num.*, XXIV, 17 a Bar Koseba [6]. El *Testamento de los XII Patriarcas*, en dos ocasiones,

---

1. Véase nuestro citado estudio : *Los Evangelios de la Infancia y las Infancias de los héroes*, en *Estudios Bíblicos*, t. 16, 1957, p. 5-36, especialmente p. 22-28.

2. D. VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen*, p. 91-93.

3. « El pueblo que andaba en tinieblas vió una luz grande ; sobre los que habitaban en la tierra de sombras de muerte resplandeció una brillante luz... Porque nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo, que tiene sobre su hombro la soberanía. »

4. « Levántate y resplandece, que ya se alza tu luz, y la gloria de Yahvé alborea para tí : mientras está cubierta de sombras la tierra y los pueblos yacen en tinieblas, sobre tí viene la aurora de Yahvé y en tí se manifiesta su gloria. Las gentes andarán en tu luz y los reyes a la claridad de tu aurora... Cuando esto veas, resplandecerás, y palpitará tu corazón y se ensanchará. Vendrán a tí los tesoros del mar, llegarán a tí los tesoros de los pueblos. Te inundarán muchedumbres de camellos, de dromedarios de Madian y de Efa. Llegarán de Saba en tropel, trayendo oro, incienso y pregonando las glorias de Yahvé. »

5. « Los reyes de Tarsis y de las islas le ofrecerán sus dones, y los reyes de Seba y de Saba le pagarán tributo. Postraránse ante El todos los reyes y le servirán todos los pueblos. »

La relación con la estrella de Balaam aparece en la leyenda siríaca que, procedente de un ms. del s. VI-VII, fué publicada por W. Wright en el vol. de *Journal of Sacred Literature* correspondiente a 1866 y que en parte reproduce D. Völter, p. 104-109. El *Opus imperfectum in Mt.* da otro origen a la creencia, fundándola en un apócrifo de Seth.

6. *Taanith*, IV, 2, 67*d*.

vé en el astro de *Num.*, — que no es una estrella, sino que se compara al sol, — la persona del Mesías [1]. Para los monjes de Qumrân el Maestro de Justicia fué la estrella que cumplió el vaticinio de Balaam [2].

Creemos que en este caso Mateo, — tanto si relata un hecho realmente acaecido, como si describe un episodio simbólico, — se mueve en un ambiente literario perfectamente concorde con el origen pérsico de sus protagonistas.

5. — *La huida a Egipto.*

Otro episodio, exclusivo de Mateo en la descripción de la Infancia de Cristo, es la marcha a Egipto de José y María con el Niño. El detalle de la huida es completamente lógico, supuesto el decreto de la degollación de los inocentes. Estrictamente hablando, aun en la hipótesis de que fuera un simple motivo literario, no pasaría de ser una variante episódica dentro del motivo mayor de la persecución del héroe.

D. Völter pretende buscarle un fundamento literario independiente en *Mich.*, IV, 9 s.: « Como allí ya no hay rey en la ciudad y la Mujer, que es concebida como la Madre del Mesías, perseguida por los enemigos ha de huir de la ciudad y marchar al campo y a Babilonia y permanecer allí hasta que sea liberada de sus enemigos ; así en Mateo debe María ante la persecución de Herodes huir de Belén a Egipto con el Niño y permanecer allí hasta la muerte de Herodes » [3].

El paralelo nos parece demasiado violento y poco fundado en las creencias mesiánicas contemporáneas. En el enigmático pasaje de Miqueas no hay el más leve indicio de una persecución contra la Mujer, — ni menos aún contra su hijo, — en su propio pais ; y la salida de que allí se habla, — no parece que tenga carácter de huida, — es hacia

1 El *Test. Levi*, XVIII, 3 dice que cuando suscite Dios el sacerdote nuevo « orietur astrum ipsius in coelo, sicut rex, illuminans lumen cognitionis in sole diei ; et magnificabitur in orbe terrarum usque ad adsumptionem ipsius. Ipse resplendebit sicut sol in terra et tollet omnes tenebras quae sunt sub coelo, et erit pax in omni terra » (*MG*, 2, 1067).

También el *Test. Juda*, XXIV, 1 : « Et post haec orietur nobis astrum ex Jacob in pace, et exsurget homo ex semine meo, ut sol justitiae ambulans cum filiis hominum in mansuetudine... Tunc refulgebit sceptrum regni mei et a radice vestra nascetur propago ; et in eo ascendet virga justitiae gentibus » (*MG*, 2, 1083).

2. El *Doc. de Damasco*, encontrado en Qumrâm, col. VII, lineas 18-21, dice así : « La estrella es el que estudia la Ley, que ha venido de Damasco según está escrito : Alzase de Jacob una estrella, surge un cetro de Israel. El cetro es el príncipe de toda la congregación ; y al momento de su aparición hará añicos a todos los hijos de destrucción. » Estrella y cetro son aquí distintos. Parece que el cetro ha de ser el Mesías de Israel.

3. *Die evangelischen Erzählungen*, p. 94.

Babel. Cierto que la tradición rabínica hablaba de una desaparición y ocultamiento del Mesías por un período de tiempo larguísimo ; pero ni era tampoco una huida de sus enemigos, ni le había de acompañar su madre. O el Evangelista no pensó en el paralelo de Miqueas, o la fidelidad a la historia le obligó a separarse totalmente del modelo.

De pensar en algún antecedente literario, nosotros nos inclinaríamos por la historia de Moisés. El primer Libertador escapó por dos veces a la persecución del Rey de Egipto : la primera, siendo expuesto en un cestito de mimbres sobre las aguas del Nilo ; la segunda, huyendo de la presencia del Faraón y retirándose a la tierra de Madián. El Evangelista pensó, sin duda, en este segundo episodio, como aparece claramente del último motivo de la vuelta a Nazaret que pasamos a examinar brevemente.

6. — *La vuelta a Nazaret.*

El Evangelio de la Infancia en S. Mateo se cierra con el pasaje de la vuelta a Nazaret, literariamente paralelo con el anterior de la huida a Egipto. Las palabras del ángel a José, cuando le intima de parte de Dios el regreso : *τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου*, son sensiblemente las mismas con que Yahvé anima a Moisés a volver al país de los Faraones : *τεθνήκασιν γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχήν* [1]. La dependencia literaria se extiende a la inmediata descripción del viaje : *Ἀναλαβὼν δὲ Μωυσῆς τὴν γυναῖκα καὶ τὰ παιδία ... ἐπέστρεψεν εἰς Αἴγυπτον* (*Ex.*, IV, 20) ; *ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραήλ* (*Mt.*, II, 21).

El Evangelista ha visto, sin duda, en esta huida de Jesús a Egipto y en su regreso a Nazaret un paralelo de la huida de Moisés a Madián y de su regreso a Egipto para libertar al pueblo de Israel. Quizá le influya también, aunque en segundo lugar, el pensamiento de que Jesús es el verdadero hijo de Dios, típicamente simbolizado en el pueblo de Israel que fué sacado de Egipto. Sin duda es mucho decir, — como escribe Loisy [2], — que « ce fils de Dieu doit venir d'Égypte, comme l'ancien Israël ; non seulement il convient que cela soit, mais il le faut, car cela est écrit ». Tal vez se acerca más a la verdad lo que el mismo Loisy añade a continuación : « ... ou plutôt l'évangéliste,

1. Esta reminiscencia literal explicaría por qué el ángel en *Mt.*, II, 20 emplea el plural, aunque el estorbo desaparecido por la muerte parece haber sido simplemente Herodes.

2. A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, vol. I, Ceffonds, 1907, p. 370.

parce que la tradition affirme déjà de Jésus ce qui est raconté de Moïse et d'Israël par rapport à l'Égypte, applique à Jésus, comme se rapportant directement à lui, ce que le prophète a écrit d'Israël ».

II. — Estructura literaria de Mateo I-II

Si prescindimos de la genealogía (*Mt.*, I, 1-17), que es una especie de introducción, el Evangelio de la Infancia en San Mateo comprende cinco episodios construidos sobre otros tantos textos del A. T.: concepción virginal de Cristo (*Is.*, VII, 7, 14) ; adoración de los magos en Belén (*Mich.*, V, 1-3) ; huida a Egipto (*Os.*, XI, 1) ; degollación de los inocentes (*Jer.*, XXXI, 15) ; y vuelta a Nazaret (con la famosa cita enigmática atribuida a los profetas : *Quoniam nazaraeus vocabitur*).

Ya esta primera comprobación es sorprendente, si se tiene en cuenta que la espina dorsal del primer Evangelio está constituida por los famosos cinco discursos que tienen idéntico *explicit* [1].

Con razón se ha sospechado que la predilección del primer evangelista por el número cinco sea debida a un intento reflejo de imitar al autor del Pentateuco. Efectivamente, la fundación de la Iglesia, — nuevo Israel, — es concebida por Mateo como una réplica paralela a la convocación y constitución del pueblo de la promesa en el desierto. Esta yuxtaposición de la obra de Cristo a la antigua alianza que Dios concertó con Israel a través de Moisés, presenta ya en el Evangelio de la Infancia de San Mateo el evidente reflejo literario que acabamos de notar en el episodio de la vuelta a Nazaret. Este claro contacto literario nos hace sospechar en el Evangelista una posible intención de presentar el paralelismo histórico entre las dos figuras de los dos Libertadores [2]. Y en efecto, una simple ojeada al Evangelio de la Infancia en San Mateo pone de manifiesto la extraordinaria semejanza entre la infancia de Jesús y los primeros pasos de Moisés según el Exodo y la literatura midrášica.

---

1. Sermón del monte (V, 1-VII, 28) ; consejos en la misión de los Apóstoles (X, 5-XI, 1) ; discurso parabólico (XIII, 1-53) ; condiciones para pertenecer al Reino de los Cielos (XVIII, 1-XIX, 1) ; y discurso escatalógico (XXIV, 1-XXVI, 1).

2. La literatura rabínica presenta un paralelo bastante pueril, fundado en la relación de los dos (*Ex.*, IV, 20 y *Zach.*, IX, 9) con un asno : « El último Libertador, — se dice en *Eccl. Rabbah*, I, 9, — obrará como el primero. ¿Qué hizo el primer Libertador ? Se ha dicho : Entonces Moisés tomó su mujer y a sus hijos y los hizo subir sobre un asno (*Ex.*, IV, 20). Lo mismo sucederá con el último Libertador : Humilde y montado sobre un asno (*Zach.*, IX, 9). »

De los testimonios aducidos a lo largo de nuestro trabajo se desprende la siguiente síntesis: El nacimiento de ambos «salvadores de Israel» [1] es previamente anunciado por un sueño [2], o por una profecía [3]. Al anuncio de sus respectivos nacimientos tiemblan Herodes y su corte y el Faraón y su pueblo [4]. Como Herodes consulta a los escribas, el Faraón consulta a sus astrólogos [5]. Uno y otro tirano decretan una matanza de niños, de la que los respectivos protagonistas logran salvarse milagrosamente [6]. En uno y otro caso el futuro Libertador, perseguido y ausente de su pueblo, recibe un aviso celestial para volver a los suyos, porque «han muerto los que atentaban contra su vida» [7].

Fuera de estos paralelos evidentes entre Jesús y el Moisés de la historia y de la leyenda, que hacen muy probable la hipótesis de un intento imitativo en la descripción de la Infancia por parte de San Mateo, existen, como hemos visto, otras numerosas alusiones a la

1. «Porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (*Mt.*, I, 21) = «Salvador de Israel», llama a Moisés el *Midraš Rabbah*; «Salvabo per eum populum meum» (Ps.-Filón); «El salvará a mi pueblo» (*Sêfer ha-Zikhronot*).

2. *Mt.*, I, 20. — En las leyendas sobre Moisés la revelación en sueño se hace al Faraón (Targum de Jerusalén, Crónica de Moisés), a Miryam (Ps.-Filón, *Sêfer ha-Zikhronot*, Crónica de Moisés) a Amram (Josefo).

3. *Mt.*, I, 22 s. = Crónica de Moisés, *Mekhilta Ex.*, XV, 20; Josefo.

4. *Mt.*, II, 3 = Crónica de Moisés, Josefo.

5. *Mt.*, II, 4 = Josefo, Crónica de Moisés, Targum de Jerusalén.

6. *Mt.*, II, 16-18 = Josefo, Crónica de Moisés, *Midraš Rabbah*, Targum de Jerusalén.

7. *Mt.*, II, 20 = *Ex.*, IV, 19. Podría incluso aducirse como paralelo el intento de separación de los padres de ambos protagonistas, que en *Mt.* no se lleva a cabo, y en los padres de Moisés se arregla, después de algún tiempo, por una intervención divina. En *Mt.*, I, 18-24 José, alarmado por las señales de embarazo que descubre en María, decide abandonarla ocultamente; pero avisado por un ángel la recibe en su casa. En las leyendas sobre Moisés, ante el decreto sanguinario del Faraón, Amram jefe del Sanhedrin decide abstenerse del uso del matrimonio, y los demás le imitan. Pero aconsejado por la profetisa Miryam, su hija, vuelve Amram a su mujer y vuelven también los demás: «Amram, que era el Jefe del Sanhedrín, dijo, — cuendo Faraón decretó: Todo niño varón que nazca... hacedlo morir, — que era inútil que los israelitas engendraran. Al punto despidió a Jokhebed, se abstuvo del uso del lecho conyugal y despidió a su mujer cuando estaba encinta de tres meses. Todos los israelitas hicieron lo mismo con sus mujeres. Fué entonces cuando su hija le dijo: Vuestro decreto es más severo que el del Faraón; porque el decreto del Faraón se refiere solo a los niños varones, pero el vuestro comprende a niños y niñas. Además como el Faraón es un impío, no es seguro que su decreto sea observado; pero *siendo vos un justo*, vuestra sentencia se cumplirá. A consecuencia de esto, él volvió a tomar a su mujer, y todos los israelitas hicieron lo mismo con las suyas» (*Ex. Rabbah*, I, 13).

Pero existe otra versión midrášica de los mismos hechos que atribuye la decisión de abstenerse del uso del matrimonio a los ancianos y al pueblo; mientras que Amram habría manifestado su parecer contrario, confiando en Yahvé, cosa que agradó al Señor. Así *Sêfer ha-Zikhronot*, fol. 37*b*, lineas 8-32; y Ps.-FILÓN, *Liber Antiq. Bibl.*, IX, 2-8.

vida de Abraham y a las esperanzas mesiánicas viejotestamentarias.

Esto y la construcción literaria de las cinco escenas sobre otros tantos textos del A. T., dan a la narración de Mateo cierto carácter de midráš haggádico indudable.

Consecuencias en orden a la historicidad.

Construcción haggádica no es necesariamente ni siempre sinónimo de pura invención. Es simplemente y por lo general un modo libre de narrar la historia, añadiendo detalles pintorescos, para más recalcar la enseñanza teológica que de los *hechos realmente acaecidos* se desprende.

El carácter prevalentemente religioso y parenético de toda la Sagrada Escritura hace posible *a priori* y muy probable *a posteriori* la existencia de este género literario en los Libros inspirados [1].

La enseñanza teológica de Mateo en estos dos primeros capítulos de su Evangelio es sustancialmente la misma en la hipótesis de una *construcción haggádica moderada* que en la de un *intento rigurosamente histórico.*

Hemos dicho construcción haggádica *moderada*, porque la base histórica de ciertos núcleos centrales es, para nosotros, indudable: los nombres de los personajes (Jesús, José, María, Herodes), la ascendencia davídica de Jesús y con toda probabilidad su nacimiento en Belén; la concepción virginal; la permanencia en Nazaret.

Admitimos con Lagrange [2] que la crítica podría considerar estos hechos como legendarios, sin negar el carácter sobrenatural de la obra de Cristo. «Si cela était nécessaire, on verrait dans ces récits un genre littéraire ayant ses lois propres, qu'il faudrait interpréter d'après ces lois, même dans une histoire inspirée, comme un hors-d'œuvre, une introduction symbolique à l'action de Jésus, sauveur d'Israël et des Gentils, méconnu par Israël, reconnu par les Gentils.» Pero como él [3], no creemos necesaria, — más aún, consideramos gratuita e infundada, — la doble hipótesis de una pura invención

1. Autores católicos la reconocen de hecho en algunos Libros. A. FEUILLET, *Le livre de Jonas (La Sainte Bible)*, Paris, 1951, cree que el libro de Jonás pertenece a este género en su forma más radical de invención total de los hechos en función de una tesis teológica. GUIU Mª CAMPS, en su estudio *Midraš sobre la historia de les plagues* (*Miscellanea Biblica B. Ubach*), Montserrat, 1953, p. 97-114, cree influenciada por este procedimiento la descripción de las plagas en el Exodo.

2. *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 40.

3. *Ibidem*, p. 40-44.

literaria con simbolismo intencional o de una creación folklórica de la tradición preliteraria.

De la esencia de los hechos realmente acaecidos Mateo podía legítimamente deducir su teología: Cristo cumple las profecías mesiánicas, es el hijo de David, nacido de una Virgen en Belén, como luz de las gentes; su reino es universal, pero objeto de una tremenda hostilidad, de la cual saldrá finalmente vencedor.

«Dans ces perspectives, —podríamos concluir con Jean Racette, — il va de soi que saint Matthieu n'a pas cru ni voulu faire croire que tout ce qu'il énonce dans ces péricopes correspond nécessairement à des événements effectivement vécus. Il se peut qu'il ait intégré à sa narration tel ou tel détail, non parce qu'il le tenait pour rigoureusement historique, mais tout simplement parce qu'il le croyait particulièrement apte à faire ressortir tel ou tel aspect de l'événement historique fondamental que constitue l'apparition de l'Emmanuel né d'une Vierge, à Bethléhem de Juda, Messie Sauveur, Lumière des nations et Roi d'Israël, persécuté par l'iniquité, mais finalement vainqueur de la Mort et du Mal»[1].

1. J. Racette, *L'Évangile de l'enfance selon saint Matthieu*, en *Sciences ecclésiastiques*, t. 9, 1957, p. 77-82. La cita en la p. 82.